الحب الإلهي ولوازمه في شعر النساء الصوفيات إلى نهاية القرن الثالث الهجري
قراءة في الأدب النسوي الصوفي

د. أمين يوسف عودة *

تاريخ تقديم البحث: ٢٠٠٧/٥/١ تاريخ القبول: ٢٠٠٧/١١/١٤

ملخص

ترمي هذه الدراسة إلى استجلاء مكونات الخطاب الشعري عند النساء الصوفيات في مرحلة انبثاقه وتشكله. ولتحقيق هذه الغاية ارتأت الدراسة قراءة المحاور الآتية:

أولا: تحديد أهم العلامات المرتبطة بأحوال النساء وشعرهن.

ثانيا: النظر إلى خطاب رابعة العدوية: " أحبك حبين..." على كونه خطابا شعريا مؤسِّسا لموضوعة الحب الإلهي، وتفكيكه وتأويله، واستخلاص مقولاته الكبرى.

ثالثا: رصد الأحوال الملازمة للحب الإلهي في شعر النساء الصوفيات وتحليلها، وبيان مستويات تلقيها، وأثرها في تأسيس معجم خاص بلغة الحب الإلهي.

الكلمات الدالة: (شعر عباسي، شعر صوفي، شعر نِسْوي، تحليل أدبي).

Abstract

Title:**Divine Love and Its Concomitant States in Sufi Women's Poetry: A Reading in Sufi Women's Literature.**

Amin Y. Odeh

The aim of this study is to investigate and bring to light the components of poetic discourse among Sufi women during its initial formative stage. Towards this end, the study revolves around the following focal points:

First: A specification of the most significant factors of relevance to women's conditions and their poetry. Second: An examination, analysis and interpretation of the discourse of Rabi'ah al-'Adawiyah: "I love you with two loves..." as a poetic discourse which serves to establish the theme of divine love, with extracts from its major declarations. Third: An identification and analysis of the states associated with the divine love in Sufi women's poetry together with a clarification of their level of reception and their impact on the establishment of a special vocabulary of divine love.

Keywords: (Abbasid poetry, Sufi poetry, feminist poetry, literary analysis).

* قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة آل البيت.

حقوق النشر محفوظة لجامعة مؤتة، الكرك، الأردن.

مدخل:

توجهت أقلام الكاتبين في أدبيات التصوف بعامة إلى البحث في الشعر الصوفي عند شعرائه في الأكثر، ولم يُعْنَوا بالوقوف على شعر النساء المتعبدات الصوفيات، ودراسته دراسة تضاهي تلك التي حظي بها شعراء التصوف، خلا المتعبّدة الصوفية رابعة العدوية التي حجبت شهرتها سائر المتعبدات الصوفيات، والتي تُذكر في سياق الحديث عن الحب الإلهي، والتعبد لذات الله تعالى لغير علة، ويُشار في تضاعيف الحديث عنها إلى الأبيات المعروفة: " أُحِبُّكَ حُبَّيْنِ..." التي اشتُهرت بنسبتها إليها. ويُضاف إلى هذا الجانب ما كتبه بعض الكاتبين عن سيرة حياتها وتزهدها وتصوفها، وسرد حكاياتها ومواقفها مع علماء عصرها من الفقهاء والصوفية[1]، أو ما كتبه آخرون عنها في الترجمة لها ولغيرها من النساء اللواتي اشتُهِرن بمنقبة من المناقب خلّدت ذكرهن في التاريخ والتراث[2].

---

(١) من الدراسات التي خُصّت برابعة: خميس ، محمد عطية: **رابعة العدوية**، ط٢، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، ١٣٧٧هـ. بدوي، عبد الرحمن: **شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية**، ط٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢. الزين، سميح عاطف: **رابعة العدوية**، سلسة أعلام التصوف، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٨.الحفني، عبد المنعم: **رابعة العدوية: أمامة العاشقين والمحزونين**، ط٢، دار الرشاد،١٩٩٦. قاشا، الأب سهيل: **قديسة الإسلام: رابعة العدوية، الذكرى المئوية الثانية عشرة لوفاتها**، مكتبة السائح، لبنان، ٢٠٠٣. الشرقاوي، محمود: **رابعة العدوية**، دار الشعب، القاهرة، د.ت. وغيرها.

(٢) قديما من نحو: السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين (ت٤١٢هـ/١٠٢١م): **ذِكْرُ النِّسوة المتعبدات الصوفيات**، تحقيق: محمود محمد الطناحي، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٣. أبونعيم الأصفهاني، أحمد بن عبد الله (ت٤٣٠هـ/١٠٣٩م): **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط٥، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت٥٩٧هـ/١٢٠١م): **صفة الصفوة**، صنع فهارسه: عبد السلام هارون، ط٢، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٩٢. ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي (ت٨٠٤هـ/١٤٠١م): **طبقات الأولياء**، تحقيق: نور الدين شريبة، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٤.الجامي، عبد الرحمن بن أحمد (ت٨٩٨هـ/١٤٩٣م): **نفحات الأنس من حضرات القدس**، تحقيق: محمد أديب الجادر، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣. الشعراني، عبد الوهاب بن علي (ت٩٧٣هـ/١٥٦٥م): **الطبقات الكبرى، المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار**، دار الفكر، القاهرة، د.ت. المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين(ت١٠٣١ هـ/١٦٢٢م): **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية**، حققه: عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٩٩٤. وغيرها من كتب التاريخ والتراجم العامة في التراث. وحديثا من نحو: العاملي، زينب بنت علي بن حسين فواز(ت١٣٣٢هـ/١٩١٤م): **معجم أعلام النساء المسمى: الدر المنثور في طبقات ربات الخدور**، تحقيق: منى محمد زياد الخراط، ط١، مكتبة التوبة، ومؤسسة الريان، الرياض، ٢٠٠٠. الحسون، محمد، وأم علي مشكور: **أعلام النساء المؤمنات**، ط١، انتشارات أسوة، طهران، ١٤١١هـ. التنير، سليم: **الشاعرات من النساء**، ط١، دار الكتاب العربي، دمشق، ١٩٨٨. درنيقة، محمد أحمد: **أعلام العابدات الزاهدات**، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٠. وله أيضا: **معجم شعراء الحب الإلهي**، ط١، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٠.

ثَمّ عدد غير قليل من النساء المتعبدات الصوفيات اللواتي لم يُشهرن شهرة رابعة، بعضهن معروفات بأسمائهن، وأخريات مجهولات. وأكثرهن قرضن الشعر يلتمسن التعبير به عن مواجيدهن وأشواقهن وأحوالهن ومقاماتهن. وأغلب ما يُروى عنهن البيت والبيتان إلى سبعة الأبيات، فشعرهن شعر أبيات مفردة ومقطعات، وجُلّ ما يتكلمن به يصدر عن حال أو موقف أو مقام، أو في أثناء سرد حكاياتهن مع من يلتقينه من أولياء زمانهن. وهو شعر عفوي يجنح إلى سهولة التعبير والتصوير، وينأى عن التكلّف والإغراب، ويتجافى عن التعقيد والإبهام. ولعل هذا يشير إلى أنهن لم يقصدن إلى نظم الشعر قصدا، أو أن الشعر لم يكن مقصودا لذاته، إنما كان يتحدّر على ألسنتهن كأي كلام آخر يقتضيه سياق اللحظة والموقف والحال، من غير كبير مؤونة في استحضاره. ولعل هذا أيضا مما يفسر قلّة أشعارهن، وقصر أنفاسهن فيه.

تناثرت أشعار النساء المتعبدات الصوفيات في مظانّ كثيرة، لا سيما الصوفية منها. وغير قليل منه مُكرّر، وعدد يسير منه اختلط بعضه ببعض، فما يروى لواحدة في مظنة، قد يروى لأخرى في غيرها، بل قد يروى لأحد الصوفية. ولا ينحصر الخلط في عزو الشعر إلى غير صاحبته، إنما ينتقل إلى متن الشعر المَرْوِيّ نفسه، فتجد اختلافا في عدد أبيات بعض المقَطّعات، أو اختلافا في بعض كلماتها. على أن هذا الاضطراب – لقلته - لا يحول دون إنشاء هذه الدراسة التحليلية لشعر النساء المتعبدات الصوفيات. ثم إنه يُلحظ في المظان المتأخرة نسبيا من نحو كتب الفضائل والمواعظ والرقائق وحكايات الصالحين[1] التي يُعنى كاتبوها بإظهار عناصر الفضيلة أو الموعظة في شكل سرد حكائي مؤثّر، قد يكون بعض أحداثها مُختلَقا، أو فيه شيء من التزيد والمبالغة. أما الأشعار، فتأتي على ألسنة النساء المتعبدات الصوفيات على كونها جزءا أساسيا من بنية الحكاية، وتؤدّي مهمة تكثيف المغزى أو الرسالة المضمرة فيها. بل قد يُخيّل للمتلقي أن بعض الحكايات نُسجت بوحي من الأشعار نفسها، أي إن الشعر في مثل هذا السياق يشكل البؤرة المركزية في بنية الحكاية، والعنصر الأهم فيها.

تبنّت الدراسة منهجية محددة في استخلاص أشعار النساء المتعبدات الصوفيات من مظانها، بغية قراءتها وتحليلها، اعتمدت الأسس الآتية:

---

(١) من نحو: اليافعي، عبد الله بن أسعد بن علي (ت٧٦٨هـ/١٣٦٦م): **روض الرياحين في حكايات الصالحين**، وضع حواشيه: خليل عمران منصور، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠. وله ايضا: **نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية**، تحقيق وتصحيح: إبراهيم عطوة عوض، ط٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٩٠. الحريفيش، شعيب بن سعد بن عبد الكافي المصري المكي (ت٨١٠هـ/١٤٠٧م): **الروض الفائق في المواعظ والرقائق**، ، تحقيق: الشيخ خالد عبد الرحمن العك، اعتنى به ودققه: عبد الله سنده، ط١، دار صادر، بيروت، دار البشائر، دمشق، ٢٠٠٤. وغيرها.

أولا: تصنيف المظان الصوفية التي عُنيت بذكر أخبار النساء المتعبدات الصوفيات، وروايـة أشعارهن وفق أهميتها مرتبة على النحو الآتي:

المرتبة الأولى: المظان الصوفية المتقدمة نسبيا بصنفيها الرئيسين، الصنف الأول: كتب التصوف العامة، من نحو: "قوت القلوب" لأبي طالب المكي، و "التعرف لمذهب أهل التصوف" للكلابـاذي، و"اللمع" للطوسي، وغيرها. والصنف الآخر: كتب الطبقات والتراجم الصوفية، مـن نحـو: " ذكـر النسوة المتعبدات الصوفيات" للسُلميّ، و"حلية الأولياء وطبقات الأصـفياء" لأبـي نعـيم، و" صـفة الصفوة" لابن الجوزي، وسواها.

المرتبة الثانية: كتب المواعظ والرقائق وحكايات الصالحين وعقلاء المجانين، من نحو ما ورد فـي الحاشية رقم (١) في أسفل الصفحة السابقة.

المرتبة الثالثة: كتب التراجم العامة، القديم منها من مثل: "وفيات الأعيان" لابـن خلكـان، وغيـره. والحديث من مثل:" معجم أعلام النساء " لزينب العاملي، وغيره. والاستئناس بما ورد في الدراسات الحديثة من نحو ما ورد في الحاشية (١) وبعض ما ذكر في الحاشية (٢) في أسفل الصفحة الأولى من المدخل. وكتب التواريخ، من مثل: "تاريخ مدينة دمشق" لابن عساكر، و "البداية والنهاية" لابـن كثير، وغيرهما.

ثانيا: الاجتهاد في عزو الشعر إلى صاحبته بناء على أهمية المظنة التي ورد فيهـا، وبنـاء علـى شيوع عزوه إلى واحدة بعينها أكثر من غيرها.

ثالثا: الاجتهاد في فصل الأشعار أو المقطعات المختلط بعضها ببعض، إن وجدت، اعتمـادا علـى موازنتها بمثيلاتها مما روي في المظان الصوفية المتقدمة من غير خلط.

رابعا: الاجتهاد في اختيار رواية وتقديمها على غيرها، مما اختُلف في ألفـاظ متنهـا، بنـاء علـى الشهرة والذيوع والتقدم، وبناء على قواعد الشعر، وسياق النظم، وصحة المعنى.

خمس علامات في شعر النساء المتعبدات الصوفيات وأحوالهن:

ثمة علامات خمس ظاهرة تلحظ في سياق استقراء شعر النساء الصوفيات وأحوالهن، وفيما يقع لهن من مواقف وحكايات مع كبار الصوفية المعاصرين لهن. الأولى: وقد أشير إليها آنفـا، أن شعرهن شعر مقطعات وأبيات مفردة. والثانية: أن خطاب الحُبِّ فيه يتوجه من الذات العابـدة إلـى الذات المعبودة على نحو مباشر ومكشوف. والثالثة: أنه يستعير لغة الحب الإنـساني للتعبيـر عـن أحوال الحب الإلهي. والرابعة: أن النساء الصوفيات يفضلن الخفاء على الظهور، وخمـول الـذِّكْر على الشهرة. والخامسة: أنهن يقمن بدور الشيخ المعلم الذي يُزار، ويُحمل عنه من علـم التـصوف وأحواله ومقاماته.

وفضلا عما ذكر سابقا في تأويل العلامة الأولى، فإن شيوع ظاهرة الأبيات المفردة والمقطّعات دون القصائد في السياق الزمني الذي عاشته هؤلاء النسوة الصوفيات، يبدو أمرا طبيعيا ومقبولا، فبعضهن عشن إلى نهايات القرن الثاني الهجري، وأكثرهن عاصرن أكابر الأولياء في القرن الثالث وبعده بقليل. وتُعَدُّ هذه المرحلة الزمنية، مرحلة البداية لظاهرة التصوف، والتأسيس لمبادئه وعلومه ومسالكه. ومن شأن المراحل التأسيسية الأولى أن تبدأ بالنَّزْر اليسير، ثم تأخذ في النمو شيئا فشيئا، فيكثر القليل، ويتسع الضيق، وتنمو ملامحه، وتستبين شخصيته، وينضج مستويا على سوقه معنى ومبنى. وهذا هو شأن البدايات الذي من معالمه في هذا السياق، البيت والبيتان والمقطعة. ولا ينحصر هذا المَعْلَم في شعر النساء الصوفيات فحسب، إنما يُلحظ أيضا عند شعراء الصوفية من رجال هذه المرحلة الزمنية، كأبي بكر الشبلي (ت٣٣٤هـ/٩٤٥م) في ديوانه المجموع[١] الذي جُلُّ ما فيه مقطعات، غير أن مجموع عدد أبيات ديوانه، ربما يضاهي أو يزيد على عدد أبيات شعر النساء الصوفيات مجتمعة. وأما العلامتان الثانية والثالثة، فيُرجَأُ الحديث عنهما لأنهما سيدخلان ضمن الحديث في بعض المباحث القابلة.

وأما العلامة الرابعة، وهي ظاهرة الخفاء والانفراد والعزلة، فهي معلم ظاهر من معالم التصوف بعامة، وهو مطلب يلجأ إليه الصوفية، رجالا ونساء، تورعا وهربا من الرياء وما يدخل في معناه، وخشية من انشغال قلوبهم وسرائرهم بالخلائق والأكوان، فينقطعون بالخلق عن الحق. والعزلة مظهر سلوكي قد يطول أو يقصر، على وفق حال السالك وهمّته، وهو فعل مؤقت يرمي إلى تأهيل الصوفي إلى العودة إلى الخلق مرشدا ومعلما، وعندئذ تتخذ عزلته صورة جديدة، فيكون ظاهره مع الخلق وباطنه مع الحق تعالى. وقد أشارت رابعة العدوية (ت١٨٥هـ/٨٠١م على الأرجح) إلى هذا الحال بقولها[٢]:

---

(١) جمعه وحققه وقدم له: الشيبي، كامل مصطفى، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٦٧.

(٢) السهروردي البغدادي، عبد القاهر بن عبد الله (ت٦٣٢هـ/١٢٣٤م): **عوارف المعارف**، ملحق بذيل الجزء الخامس من كتاب إحياء علوم الدين للغزالي (ت٥٠٥هـ/١١١١م)، دار الفكر، بيروت، د.ت، ص١٤١، ص٣٢٤. ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد (ت٦٨١هـ/١٢٨٢م): **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٧، ج١، ص٣٢٩. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت٧٦٤هـ/١٣٦٣): **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، ط١، دار إحياء التراث، بيروت، ٢٠٠٠، ج١٤، ص٣٧. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت٧٧٤هـ/١٣٧٢م): **البداية والنهاية**، ط٢، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٩٠، ج١٠، ص١٨٦. اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد (ت٧٦٨هـ/١٣٦٦م): **مرآة الجنان**، ط٢، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٣، ج١، ص٢٨٢. مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد (ت١٢٠٥هـ/١٧٩٠م): **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج٩، ص٥٧٧. ونسب غيرهم البيتين إلى رابعة الشامية زوجة أحمد بن أبي الحواري (ت٢٣٠هـ/٨٤٤م). انظر: ابن الجوزي: **صفة الصفوة**، ج٤، ص ٢١٢. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن (ت٥٧١هـ/١١٧٥م): **تاريخ مدينة دمشق**، دراسة وتحقيق: محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٨، ج٦٩، ص١١٨. الجامي: **نفحات الأنس**، ج٢، ص٨١٩.

١. إنّي جعلتك في الفؤاد محدّثـــي وأبَحْتُ جسميَ من أراد جلوسي

٢. فالجســمُ منّي للجليس مؤانسٌ وحبيبُ قلبي في الفؤاد أنيســي

وتغدو العزلة للنساء المتعبدات الصوفيات أكثر لزوما لهن من الرجل، فالشرع الإسلامي يحثُّ عليها، وهي ركن من أركان التصوف. ينضاف إلى ذلك، الخبر النبوي الشريف الذي يصرح فيه بكثرة الكمال في الرجال، وحصر الكمال في امرأتين إلى عهده[١]. ويبدو أن الحديث يشير في تضاعيفه إلى أن النساء قد يلزمهن بذل جهد مضاعف للّحوق بركب الكمّل من الرجال، وليس من ريب في أن اللجوء إلى العزلة المؤقتة سيكون من العوامل المساعدة في اختصار الجهد والمشقة.

وفي العلامة الخامسة الأخيرة تتفوق النساء الصوفيات على الرجال، فيظهرن مرشدات معلمات لأولياء كبار يلتقون بهن، ويحملون عنهن بعض المعارف، لا سيما معارف الحب الإلهي[٢] وأحواله. وليس ثمة تناقض بين هذه العلامة وما انطوى عليه الخبر النبوي الشريف الآنف الذكر؛ فالخبر حصر الكمال في اثنتين إلى عهده صلى الله عليه وآله وسلم، فلا يمتنع وجود نساء مكمّلات

(١) الحديث في البخاري ومسلم، ونصه:" كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء ألا مريم بنت عمران، وآسية امرأة فرعون. وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام". الحميدي، محمد بن فتوح (ت٤٨٨هـ/١٠٩٥م): **الجمع بين الصحيحين، البخاري ومسلم**، تحقيق: علي حسين البواب، ط٢، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٢، ج١، ص ٣١٤.

(٢) من نحو تردد سفيان الثوري (ت١٦١هـ/٧٧٨م) وصالح المُرّي (ت ١٧٢هـ/٧٨٨م) وغيرهما إلى مجلس رابعة العدوية، رغبة في موعظتها ودعائها والأخذ عنها. انظر: السلمي: **ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات**، ص٢٨ -٣١. وقد حُمِل عنها كما هو معروف مقالتها في الحب الإلهي:

أحبُك حبين حبُ الهوى وحبًا لأنك أهلٌ لذاكا.

على أن بعض الصوفية كان يسأل المرأة العابدة المتولّهة بربها أسئلة من قبيل القياس والاختبار، فتجيب عنها بإجابات تفصح عن تمكنها من مقام عال، ومشرب فريد، وتكشف في الآن ذاته عن أن ضمير السائل ونيته مكشوفان لديها. انظر مثلا: لقاء حيونة بعبد الواحد بن زيد (ت ١٧٧هـ/٧٩٣م) في: النيسابوري، الحسن بن محمد بن حبيب (ت٤٠٦هـ/١٠١٥م): **عقلاء المجانين**، تحقيق: عمر الأسعد، ط٢، دار النفائس، بيروت، ١٩٩٨، ص٢٨٨ -٢٨٩. ولقاء الجنيد بجارية تطوف بالكعبة في: اليافعي: **روض الرياحين في حكايات الصالحين**، ص٨٢ -٨٣. وكانت شموانة" تعظ الناس، وتقرأ لهم، ويحضرها الزهاد والعبّاد والمتقرّبة وأرباب القلوب والمجاهدات". ويقول ذو النون المصري (ت٢٤٥هـ/٨٥٩م) عن فاطمة النيسابورية (ت٢٢٣هـ/٨٣٨م):" هي ولية من أولياء الله عز وجل، وهي أستاذي". ويقول أبو يزيد البسطامي (ت٢٦١هـ/٨٧٥م) عنها :" ما رأيت في عمري إلا رجلا وامرأة، فالمرأة كانت فاطمة النيسابورية. ما أخبرتها عن مقام من المقامات إلا كان الخبر لها عيانا. السلمي: **ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات**، ص ٤٤، ٦١ -٦٢. ويثبت ابن عربي مشاركة النساء للرجال في المراتب بقوله:" وكل ما نذكره من هؤلاء الرجال باسم الرجال، فقد يكون منهم النساء، ولكن يغلب ذكر الرجال. قيل لبعضهم: كم الأبدال؟ فقال: أربعون نفسا. فقيل له: لم لا تقول: أربعون رجلا؟ فقال: قد يكون فيهم النساء" ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي (ت٦٣٨هـ/١٢٤٠م): **الفتوحات المكية**، دار صادر، بيروت، د.ت، ج٢، ص٧.

من بعده من أمته، ولعل بعض هؤلاء النسوة الصوفيات حقّقن شروط الكمال، فتقدمن على بعض الرجال في مراتب التصوف ومقاماته وأحواله. ولعل ميلهن إلى العزلة والسياحة، وما ارتُكز في جِبِلّتهنّ من عاطفة مشبوبة، وإحساس مرهف، جعلهن يتبوّأن المنازل العليا في مقامات التصوف وأحواله، لاسيما الحب الإلهي.

حُبُّ الهوى وحُبُّ الاستحقاق: تفكيك وتأويل:

لقد عاشت رابعة العدوية في مجتمع البصرة الذي جمع بين بيئتين اجتماعيتين متضادتين، بيئة اللهو والإقبال على الدنيا والاغتراف مما لذ وطاب من نعيمها ومشتهياتها، وأخرى تنحاز إلى الزهد في طلبها والتقليل من شأنها، وتتوجّه إلى بارئها قائمة ليلها ونهارها بين يديه، يتنازعها الخوف منه والشوق إلى لقائه. وقد ارتضت رابعة لنفسها أن تكون إلى جانب طائفة الزاهدين المحبّين، حيث تجد مطلبها الروحي. ولا شك في أن حياتها الدينية تأثرت بأحوال المتعبدين، ومشاربهم الروحية المتباينة الأذواق خوفا وطمعا وحبا وشوقا، وأثّرت هي أيضا فيهم. ولم تكن رابعة وحدها التي اختارت محبة الله تعالى والزهد فيما سواه، فثمة طائفة من النساء معاصرات لها شاركنها في مُرادها، وربما بلغن ما بلغته من مراق روحية في مضمار الحب الإلهي. ولكن إحداهن لم تحظ من الشهرة وذيوع الصيت بما حظيت به رابعة. وتعليل ذلك يرجع إلى مجموعة من الأسباب، قد يكون من أهمّها:

أولا: أنها امتلكت قدرة تعبيرية عالية على ترجمة أذواقها في شؤون المحبة الإلهية شعرا ونثرا، واستوت على يديها أهم الجوانب المعرفية التي سيؤخذ بها على كونها أصولا وثوابت، ينبني عليها مذهب الحب الإلهي عند الصوفية..

ثانيا: استقرارها واتخاذها مجلسا للوعظ، أضفيا على شخصيتها سمة المرجعية والمركز، على خلاف أكثر أقرانها من النساء الصوفيات اللواتي آثرن العزلة أو السياحة، وربما رُمي بعضهن بالجنون وذهاب العقل.

ثالثا: اتصال كبار زُهّاد عصرها بها، وجلوسهم بين يديها وسؤالها ومحاورتها، طلبا للمعرفة، واعترافا منهم بعلو شأنها في النسك والعبادة وهوان الدنيا وطلابها عليها. وكانوا يحملون عنها عباراتها وأشعارها ويتناقلونها، فتغدو سائرة بين الناس، لاسيما أرباب القلوب.

رابعا: إذا صح خبر توبتها بعد حياة صاخبة، مليئة باللهو والإقبال على لذائذ الدنيا ومشتهياتها، فإن هذا يُعَدُّ من الأمور التي تضفي على الشخصية هالة من الإكبار والإجلال، نظرا لتحقّقها بأعلى مراتب الزهد والعبادة والمحبة لله تعالى بعد حياة اللهو والمجون. على أنه يصعب الجزم بأنها كانت

كذلك في مطلع حياتها[1].

لهذه الأسباب، في أغلب الظن، تقدمت رابعة على عابدات زمانها. بل على زهاده أيضا. ويُنظر إليها على كونها حجر الرحى في مسألة الحب الإلهي، ورائدة أحواله، وفائقة أبكار معانيه. قالت رابعة[2]:

(١) قيل لرابعة: "يا رابعة، من أنت؟ قالت: كنت أضرب الدف والطبل، فما سمع غيري:

بالله يا ريح الصبا مري على تلك الربا
وبلغي رسالتي بنصها أهل قبا
واحرباه هل يرد د فائتا واحربا.

انظر: ابن الخطيب السلماني، لسان الدين محمد بن عبد الله (ت٧٧٦هـ/١٣٧٤م): **روضة التعريف بالحب الشريف**، تحقيق: محمد الكتاني، ط١، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٧٠، ج١، ص١٧٠. وانظر في خبر توبتها: قاشا: **قديسة الإسلام رابعة العدوية**، ص٦٣-٦٥.

(٢) المكي، أبو طالب محمد بن علي (ت٣٨٦هـ/٩٩٦م): **قوت القلوب في معاملة المحبوب**، المطبعة الميمنية بمصر، ١٣٠٦هـ، ج٢، ص٥٧. الغزالي: **إحياء علوم الدين**، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج٤، ص٣٢٨. الشريشي، أبوالعباس أحمد بن عبد المؤمن (ت٦١٩هـ/١٢٢٢م): **شرح مقامات الحريري**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٢، ج٤، ص٣٤٦ - ٣٤٧. ابن عربي: **الفتوحات المكية**، ج٢، ص٢٥٩. العاملي: **الدر المنثور**، ص٣٣١. الحسون: **أعلام النساء المؤمنات**، ص٣٤٤. درنيقة: **معجم شعراء الحب الإلهي**، ص١٥٦، **وأعلام العابدات الزاهدات**، ص٤٩. مرتضى الزبيدي: **إتحاف السادة المتقين**، ج٩، ص٥٧٦-٥٧٧، ولها رواية أخرى في ج٩، ص٦٨٨ ينسبها إلى جارية معاصرة لذي النون (ت٢٤٥هـ/٨٥٩م). ونسبتها كذلك في: أبو نعيم الأصفهاني: **حلية الأولياء**، ج٩، ص٣٤٨، والسراج، أبو محمد جعفر بن أحمد: **مصارع العشاق**، ط١، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥، ص٢٧٤-٢٧٥، واليافعي: **روض الرياحين**، ص٨٣، **ونشر المحاسن الغالية** ص١٨٩، والحريفيش: **الروض الفائق**، ص٢٤٣، وابن عربي، محيي الدين محمد بن علي: **الكوكب الدري في مناقب ذي النون المصري**، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، ط١، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٢، ص٢٢١، وفيه أيضا الأبيات ١-٣ برواية مختلفة في ص٢١٢. وتنسب إلى شيخ معاصر للجنيد (ت٢٩٨هـ/٩١٠م) في: النيسابوري: **عقلاء المجانين**، ص٣٣٨. وهي بلا نسبة في: الكلاباذي، أبو بكر محمد (ت٣٨٠هـ/٩٩٠م): **التعرف لمذهب أهل التصوف، حققه وقدم له**: محمود أمين النواوي، ط٢، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٠، ص١٣١-١٣٢. وللمقطعة روايات مختلفة لا تؤثر في جوهر فكرتها. وقد أثبتنا الرواية الأصح لشهرتها، ولورودها في المصدر الأقرب إلى عصر رابعة. أما نسبتها إلى غيرها من النساء أو الرجال، فالأرجح أنه يأتي من باب تمثّل هؤلاء بها للتعبير عن المحبة الإلهية. وقد نسب أبو الفرج الأصفهاني أبياتا أربعة على غرار أبيات رابعة إلى آدم بن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز (توفي في ما بين ١٦٠هـ/٧٧٧م - ١٧٠هـ/٧٨٦م)، يقول فيها:

أحبك حبين لي واحد وآخر أنك أهل لذاك
فأما الذي هو حب الطُباع فشيء خُصصت به عن سواك
وأما الذي هو حب الجمال فلست أرى ذاك حتى أراك
ولست أمُنُّ بهذا عليك لك المنُّ في ذا وهذا وذاك

فلا يُعلم أيّهما أخذ من الآخر. انظر: الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت٣٥٦هـ/٩٦٧م): **كتاب الأغاني**، تحقيق: إحسان عباس، وإبراهيم السعافين، وبكر عباس، ط١، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٢، ج١٥، ص١٩٦.

١. أحبّك حبّـين، حبّ الـــهوى وحبـّاً لأنـك أهـلٌ لـذاكـا
٢. فأمّـا الذي هو حـبُّ الهوى فشغلي بذِكـْرِك عمَّن سـواكا
٣. وأمّـا الـذي أنت أهـلٌ لـه فكشْفُك للحُـجْبِ حتى أراكـا
٤. فلا الحمـدُ في ذا ولا ذاك لي ولـكنْ لك الحمـدُ في ذا وذاكا

تتعقد أهمية هذه المقطعة على أمور، أولها: أنها خطاب شعريّ كسر المألوف والمتوقع في أفق معرفي تعبّديّ، كان يئنّ تحت وطأة الخوف والرهبة والبكاء، وكان على رأس البكّائين من التابعين الفقيه الزاهد الورع الحسن البصريّ (ت١١٠هـ/٧٢٨م). وليس من اليسير على هذا الأفق التعبديّ أن يتمخض عنه مثل هذا الخطاب الشعريّ ما دام الزّهّاد والعبّاد ماكثين فيه لا يغادرونه، اللهم إلا إذا توفر على شخصية ذات بنية مفارقة في استعدادها النفسيّ وتكوينها المعرفيّ والروحيّ، كشخصية رابعة في هذا السياق. والأمر الثاني: أنه خطاب شعريّ نِسْويّ؛ أي إن رابعة هي التي خرقت الوضع المعرفي السائد للحالة التعبدية. في حين أن أفق التوقع كان ينطوي على تظاهر إشارات بيّنة على أن التحوّل الجوهري سيحدث على يد أحد الزهاد ؛ لِما يتطلّبه من جرأة، ولكثرة الكُمّل من الرجال، لا سيما أولئك الذين كانوا يحومون حول مقولة الحب الإلهي، ويدندنون فيها، لكنها دندنة نثرية حييّة لا تبلّغ المرءَ قاصية التبيين في مذهب الحب الإلهي. ولكن شيئا من هذا لم يحدث. والأمر الثالث: أن هذه المقطعة ستشكل بؤرة تحول مركزية نحو استيلاد أفق معرفي وتعبدي جديدين، يقرّبان المسافة بين العبد والرب، ويمهدان لانبثاق أفق شعري فسيح، لا يفتأ يتغنى بالحب الإلهي في عذاباته وعذوباته.

على الرغم مما تبديه الأبيات الأربعة من وضوح في محمولاتها الدلالية لأول وهلة، فإن إمعان النظر فيها واستبطان بنيتها اللسانية، سيكشفان عن أن المقطعة تختزل عمقا معرفيا يكاد يلخص فلسفة الحب الإلهي عند الصوفية، بل فلسفة التصوف نفسها. فالمقطعة، على قصرها، تختزل موضوعات أربعة، يمكن أن يقال عنها إنها تؤسس لأهم مرتكزات التصوف العرفانية الكبرى. الموضوع الأول: وهو موضوع لساني يتجلى في أسلوب الخطاب، وفيه تخاطب رابعةُ المرأةُ ربَّها خطابا شعريا مباشرا غير مسبوق تفصح فيه عن الموضوع الثاني وهو: عموم الحديث عن حب العبد للرب، أو محبة رابعة نفسها لله تعالى. والثالث: انقسام الحب قسمين اثنين، القسم الأول: حب الهوى، وهو حب انشغال رابعة بذكر ربها كما بينته في البيت الثاني، ووسمته بـ "حب الهوى". والهوى: كل ما تميل إليه النفس وتحبه. وهوى رابعة يتوجه إلى انشغالها بذكر محبوبها لا غير، فهو شغلها الشاغل. وهذا النوع من الحب لن يكون هدفا لرابعة، ولكنه سيكون وسيلة إلى هدف أعظم وأنبل؛ فالهدف ليس الذكر إنما هو المذكور، وهو الله تعالى. والقسم الآخر: حب " أنت

أهل له" أو حب الأهليّة والاستحقاق، وهو الحب المتعلق بالمذكور، أي بالله تعالى؛ فهو تعالى يستحق الحب والعبادة لذاته، لا لشيء أو لعلة. وهذا الحب هو عينه الذي أشارت إليه رابعة في قولها المعروف:" ما عبدت الله خوفا من الله فأكون كالأمة السوء، إن خافت عملت. ولا حبا للجنة فأكون كالأمة السوء، إن أُعطِيَتْ عملت. ولكني عبدته حبا له وشوقا إليه"(١) وجزاء المحب الواصل إلى هذا المرقى، انكشاف الحجب له، ورؤيتُه وجْهَ الحق تعالى رؤية فؤادية لا بصرية. والموضوع الرابع: أن حقيقة الحمد راجعة إلى الله تعالى، فهو المحمود أزلا وأبدا، وليس للعبد أن يرى نفسه في العبادة أو يحمدها، لأنه لم يُوفق لمرضاة الله تعالى إلا به، فالله وحده هو المتصرف في خلقه، وإليه يرجع الأمر كله. وعندما تتحدث رابعة عن مثل هذه الحقيقة الأزلية، إنما تتحدث عنها من جانب الذوق العرفاني لها، وليس من جانب الإدراك النظري أو العلمي فحسب.

تنزّلت موضوعات المقطعة في بنية لسانية دالة، يتشاكل نسيج دوالّها اللسانية مع طبيعة الحالة التعبدية وحركتها في الواقع. فالمقطعة مُفتتحة بالفعل المضارع " أحبك" المسند إلى ضمير المتكلم (= رابعة)، فهي تسند فاعلية الحب لنفسها، وتعلن عنها بأسلوب تقريري مباشر. والمُفْتَتَح من حيث موقعيته، يعد البؤرة المركزية التي ستصدر عنها سائر الدوال اللسانية في المقطعة، فهو الذي يستدعيها، ويَحْبُك لحمتها وسداها. وعليه، فإن بنية المفتتح اللسانية تشاكل وضع المتعبدة رابعة في عالمها الأرضي المقيد بالأسباب والعلل والوسائط التي تُوهِم المرء بأنه الفاعل الحقيقي. وحتى لو كان هو الفاعل على الحقيقة، فإنه سيختار عين ما اختاره في التوهّم. إذن فالمفتتح يعلن بعبارة كاشفة عن أن ذات المتكلم هي الفاعلة لفعل الحب بداية، وهي الحاملة له، والصاعدة به إلى الذات العلية. والمفتتح بذلك يستضمر نصا غائبا يُدرك في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّه﴾(٢)، حيث رتّب الحق تعالى محبته للعباد على محبتهم له أولا، وعلى العبد تقع مسؤولية فعل الحب بداية. وهذا ما تقتضيه الحكمة الإلهية المتجلية في الأسباب والوسائط، تمحيصا للعباد، وامتحانا لهم في توهّم صدور الأفعال عن ذواتهم حقيقة.

وقد أظهرت البنية اللسانية اتساقاً ذاتيا في ترتيب ملفوظاتها، تجلّى في تقديم "حب الهوى" على حب " أنت أهل له" لأن "حب الهوى" متعلَّقه الذاتُ الفاعلة نفسها التي بدأت بقول: "أحبك"، وهو الحب الذي نَفْسُ رابعةَ لها نصيب عاجل من اللذة فيه، فكان ظهور "حب الهوى" أولا عن قولها "أحبك"، ثم تلاه ظهور حب " أنت أهل له"، الذي استنزلته الشاعرة عبر وساطة " حب الهوى"؛ إذ ليس بمقدور رابعة، أو بمقدور فاعلية ذاتها – كما في "حب الهوى" – أن تبادره رأسا دون وسيط؛

(١) المكي: قوت القلوب، ج٢، ص٥٧. الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤، ص٣٢٨.
(٢) آل عمران، ٣١.

لأنه حب خالص محض، إذ هو في الأصل حب لذات المحبوب لا غير. وفي هذا النوع من الحب تتجرد النفس الإنسانية من حظوظها العاجلة والآجلة، وتذوب في محبوبها وتفنى فيه فناء تاما فلا يبقى منها شيء لها، وتصير كلها للمحبوب. وفي حنايا هذا الحب تتردد أصداء قوله تعالى، الحاضر الغائب، في الآية الكريمة: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[1]. فهل بقي لذات العبد شيء بعد !؟ ومن أجل الوصول إلى هذا النمط من الحب كان لا بد لرابعة أن تخوض تجربة "حب الهوى" الذي سيسوقها إلى حب "أنت أهل له". وفي البيت الثاني تتجلى فاعلية الذات المُحبّة مرة أخرى في قولها: "فشغلي بذكرك عمن سواكا". حيث أُسند المصدر إلى فاعله في تركيب الإضافة "فشغلي" ، فرابعة هي التي تفعل الشغل. ويأتي التناغم والتوافق بين البيتين الأول والثاني في أن "حب الهوى" صدر عن فاعلية الذات المُحبة في كليهما، الأول في قولها:" أحبك" والثاني في قولها:" فشغلي".

أما البيتان الثالث والرابع ففيهما إسناد الفاعلية لذات الحق تعالى، يظهر ذلك في قولها:"فكشفك للحجب" بإضافة المصدر "كشف" لفاعله الذي هو الحق تعالى. ثم تُختم المقطعة بعزو الحمد لله تعالى وحده على كلا الحبين، مع أن أفق التوقع الذي ولّدته الأبيات الثلاثة الأولى لدى المتلقي كان يحتمل تقاسم الحمد بين رابعة الفاعلة في "حب الهوى"، والله تعالى الفاعل في حب "أنت أهل له". لكن رابعة سارعت إلى إلغاء مثل هذا التوقع، فلم تسند الحمد لنفسها، وأسندته جميعا إلى الذات العلية.

تسفر هذه القراءة الأولية للمقطعة عن تآزر مرتكزين دلاليين ضدين في تشكيل بنيتها اللسانية واكتمالها، الأول مناطه الخلق الصاعد إلى الحق ، والآخر مناطه الحق النازل إلى الخلق، ليلتقيا في منتصف الطريق، تماما كما عبرت عنه بنية المقطعة اللسانية التي أسندت الفاعلية في البيتين الأولين للذات العابدة [= خَلْق = رابعة] في حين أسندت الفاعلية في البيتين الثالث والرابع للذات المعبودة [= حَقّ= الله].

في خاتمة المقطعة، تتصل الذات الفاعلة من فاعليتها وتسندها إلى الله تعالى إسنادا كاملا، معبرة عنها بـ" لك الحمد". فهو الفاعل الحقيقي في كلا الحبّيْن، وليس ثمة فاعل آخر في المقطعة، إلا أن يكون فاعلا مجازيا فحسب. وقد عبرت عن الحمد بالجملة الاسمية لا الفعلية إمعانا في إلغاء فاعلية الذات المتكلمة؛ إذ لو عبرت بجملة فعلية من مثل: فلا أحمد نفسي، لظلت مشركة ذاتها بالفعل وإن كان منفيا. وهذا فضلا عن أن البنية اللسانية تقدّم المسند إليه على المسند في قول: "لك الحمد" انسجاما مع انفراد الله تعالى بالحمد، وتخصيصه به.

(١) الأنعام، ١٦٢.

وبعد، فهل يمكن القول إن نسق البنية اللسانية في المقطعة الشعرية يضاهي نسق الفعل التعبدي والمعرفي الصادرين عن الذات المتكلمة وجوديا ؟ لا شك أن الإجابة ستكون بالإيجاب. فرابعة التي أحبت الله تعالى بداية، أحبت ذِكْرَه تعالى وانشغلت به عمن سواه، وانشغالها بذكر الله حجاب على الله تعالى نفسه؛ فالذاكر لاسم الله تعالى لا يذكره بهذه الكيفية إلا لغيبة المذكور عنه وهو الله تعالى، أما في حال الحضور وانكشاف الحجب، فليس ثمة ذكر، إذ إن المذكور حاضر، ومعيته التي لا تحيط بها الصفة تمارس انكشافها عبر ذوق الذات العابدة لها. وفي مثل هذه الكينونة الوجودية، ليس ثمة ثنائيات من مثل ذاكر ومذكور، أو عابد ومعبود، إنما ثمة استشعار بالوحدة المطلقة التي هي صفة من صفات الذات الإلهية، وفي هذا السياق فقط يصح قول القائل: ما في الجبة إلا الله[1]، أي ما في الوجود إلا الله. إنها حالة كشف واستنارة داخلية، أو إن شئت قلت: حالة رؤياوية تُدرك ذوقا، ولا يحيط بها الحرف أو الوصف. وهكذا كان حال رابعة كما كان حال البنية اللسانية، كلاهما انتهى إلى إلغاء ذاته وجوديا ولسانيا في لحظة الكشف والفناء، وغدا الفاعل مفعولا، والساعي محمولا والمُحبُّ محبوبا، وغدا الكلّ في قبضة ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً ﴾[2] وهكذا أدركت رابعة بعد رؤيتها الفؤادية لفعل الحقّ تعالى، في قولها:" فكشفك للحجب" أنه الفاعل الحقيقي لفعل حبها له، فما كان منها إلا أن ألغت فعلها الذي تكشّف لها عن أنه فعل مجازي ليس غير، وأثبتت الفعل الإلهي قائلة:

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

وههنا، أيضا، يظهر نص غائب، مفاده أن محبة الله تعالى سابقة على محبة العبد، وذلك في قوله تعالى:﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾[3] وهذه الآية تتبع من مستوى باطني يسميه الصوفية بالحقيقة، في مقابل المستوى الظاهري الذي هو الشريعة. والحقيقة مُحتَجبة بالشريعة، وليس ثمة حقيقة دون شريعة، والعكس صحيح. أما الآية التي تناظر آية:﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ والتي تعبر عن الشريعة فهي الآية التي تقدم ذكرها في ثنايا القراءة، وهي قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّه﴾[4].

ويبدو أن القراءة الحالية ستميل إلى تأويل بنية المقطعة اللسانية انطلاقا من تقنية تناص مضمرة

---

(١) تنسب هذه المقولة إلى أبي بكر الشبلي. انظر: الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد (ت٩٧٣هـ/١٥٦٥م): **تأويل الشطح: الفتح في تأويل ما صدر عن الكمل من الشطح**، دراسة وتحقيق: قاسم محمد عباس، ط١، دار أزمنة، عمان، ٢٠٠٣، ص٦١.

(٢) الإنسان، ٣٠.

(٣) المائدة، ٥٤.

(٤) آل عمران، ٣١.

فيها إضمارا لا يكاد يبين، فالمقطعة الشعرية تحيل في بنيتها العميقة إلى مرجعية قرآنية تتمثل في الآيتين الآنفتي الذكر: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّه﴾ و﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ وهما آيتان تعبران عن ثنائية الظاهر والباطن، أو الشريعة والحقيقة، فقوله تعالى : ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّه﴾ شريعة، وقوله تعالى: {يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ} حقيقة، يوازيهما في المقطعة الشعرية بالترتيب نفسه قول رابعة، بإسناد فعل الحب لذاتها، في البيتين الأول والثاني اللذين يضاهيان الظاهر/ الشريعة، وقولها، بإسناد الفعل لذات الحق تعالى، في البيتين الثالث والرابع اللذين يضاهيان الباطن/ الحقيقة.

ربما تلبّثت القراءة عند خطاب رابعة الشعري تلبُّثا فيه شيء من التعمق والاستطالة، ويبدو تسويغ ذلك في أنه خطاب تأسيسي، مكّن لظهور أهم أفقين معرفيين شكّلا هوية التصوف الإسلامي ومساره فيما بعد، أصولا وفروعا. يتجلى الأول في تحرير العبادة من علّتَي الخوف والطمع، لتغدو عبادة قائمة على الحب بين العبد والرب. أما الأفق الآخر فهو استيلاد خطاب شعري مباشر يلغي المسافات والحجب بين العبد بوصفه عبدا، والرب بوصفه ربا، ويَستدخلُ مفردات ذات مرجعية إنسانية، كالأنس والشوق والوصال والهجر والصد ... في تشكيل بنية الخطاب الشعري وملفوظاته.

وعلى الرغم من هذا التحرّر، فقد ظل الخطاب الصوفي يستصحب أحوال الخوف الرجاء، وما يدخل في حيزهما ممّا سيُسمّى بلوازم الحب[1]، وهي أحوال تلازم المحبين لا من كونها علّةً للعبادة، ولكن من كونها أحوالَ تلوينٍ بين المحب وحبيبه، ومن كونها محفِّزاتٍ للحب الإلهي؛ فالذات العابدة في مقام الحب تكون قد تجاوزت مرحلة عبادة الله أو محبته من أجل غيره، وصارت تحبه لذاته فحسب. والخوف الذي قد يتملّكها هو احتجاب المحبوب، أو إعراضه. والنار الحقيقية عند المحبين هي الحجاب، والجنة الحقيقية هي الوصال. ومع ذلك فتظل فكرة أن الله محبوب لذاته، ومعبود لذاته هي الأصل عند الصوفية. وقد رُوي عن رابعة أنها سمعت قارئا يقرأ: ﴿إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ﴾[2] فقالت:" مساكين أهل الجنة ! في شغل هم وأزواجهم !"[3] أي أنهم منشغلون بملذوذات الجنة عن الله تعالى[4].

وقد كان لخطاب رابعة أثر بعيد في أقرانها من النساء المتعبدات الصوفيات، اللواتي لم تقلّ هممهنّ عن همة رابعة في سلوك مسالك التعبد الحُبّي لله تعالى. وتراءى خطاب رابعة وأقوالها

(١) استُعيرت هذه التسمية من ابن عربي في رسالة له بعنوان: لوازم الحب الإلهي.

(٢) يس، ٥٥.

(٣) المناوي: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ج١، ص٢٠٣.

(٤) يحسُن التنبيه هنا على أن الصوفية كغيرهم يطلبون الجنة ويفرون من النار، ولكن ما يميزهم من غيرهم أنهم يعبدون الله تعالى لذاته، ويحبونه لذاته لا لشيء آخر، فهو تعالى مستحق للعبادة والحب دون متعلقات.

ظاهرَيْن في أشعار النساء الصوفيات تارة، وخفيّين تارة أخرى. كتبت ريحانة المجنونة، معاصرة لصالح المُرّيّ (ت١٧٢هـ/٧٨٨م) على جبّتها[١]:

١. أنت أُنسي ومُنْيَتي وسروري قد أبى القلب أن يحبَّ سواكا
٢. يا عزيزي وهمّتي ومُرادي طال شوقي متى يكون لقاكا
٣. ليس سُؤْلي من الجنان نعيما غير أني أريدها لأراكا

وقالت تحفة المجنونة، معاصرة لسَرِيّ السَّقَطِيّ (ت ٢٥٣هـ/٨٦٧م)[٢]:

١. يا سرور السّرور أنت سروري يا حياة النفوس أنت حُبوري
٢. أنت ناري وجنّتي ونعيمي وأنيسي وأنت نورُ النور
٣. كم ترى يصبر المُحبُّ على البُعْـ ـد وكم يلبث الهوى في الصدور

وقالت رابعة العدوية[٣]:

١. يا سروري ومُنيتي وعمادي وأنيسي وعُدّتي ومُرادي
٢. أنت روحُ الفؤاد أنت رجائي أنت لي مؤنسٌ وشوقك زادي
٣. أنت لولاك يا حياتي وأُنسي ما تشتّتُّ في فسيح البلاد
٤. كم بدت منّةٌ وكم لك عندي من عطاء ونعمة وأيادي
٥. حبُّك الأن بغيتي ونعيمي وجلاءٌ لعين قلبيَ الصادي
٦. ليس لي عنك ما حييتُ بَراحٌ أنت مني مُمكّن في السواد
٧. إن تكن راضيًا عليّ فإنّي يا منى القلب قد بدا إسعادي

---

(١) النيسابوري: **عقلاء المجانين**، ص٢٨٠، وللأبيات رواية أخرى فيه، ينسبها إلى عباس الشامي، معاصر لصالح المرّيّ (ت١٧٢هـ/٧٨٨م) ص ٢٥٨ بزيادة بيت في مطلعها هو:

يا حبيب القلوب من لي سواكا ارحم اليوم مذنبا قد أتاكا. وهي كذلك في: أبو نعيم الأصفهاني: **حلية الأولياء**، ج١٠، ص١٤٥، وفي: ابن الجوزي: **صفة الصفوة**، ج٤، ص٢٤٧. وبالرواية السابقة من غير الزيادة لريحانة في: السلمي: **ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات**، ص٣٨. الجامي: **نفحات الأنس**، ج٢، ص٨١٥. المرتضى الزبيدي: **إتحاف السادة المتقين**، ج٩، ص٦٨٦. ونُسبت إلى جارية عتاب الكاتب بزيادة البيت المذكور في: ابن عربي: **الفتوحات المكية**، ج٢، ص٣٥٩. ونُسبت إلى امرأة في: اليافعي: **روض الرياحين**، ص١١٧-١١٨. وذُكرت الأبيات الأربعة باختلاف في ألفاظها في مطلع قصيدة من أربعة عشر بيتا، ويبدو أنها أُلحقت بالقصيدة إلحاقا؛ لأن قائلها يذكر اسم "فوز" في البيت الخامس الذي جاء على النحو الآتي: أنا أهواك ما حييت وإن متـ ـت فبعدي يا فوز من يهواكا
انظر: الحريفيش: **الروض الفائق**، ص٢٤٩. ولعل القصيدة والأبيات الملحقة من صنع الحريفيش نفسه.

(٢) الحريفيش: **الروض الفائق**، ص٤٦٦.

(٣) **المصدر السابق**، ص٢٤٣. بدوي: **رابعة العدوية**، ص١٦١_ ١٦٢. درنيقة: **معجم شعراء الحب الإلهي**، ص١٥٩، **وأعلام النساء العابدات**، ص٥٠. التنير: **الشاعرات من النساء**، ص٢١٦. ورد البيتان الأول الثاني منسوبين إلى ثوبان القرميسيني في: النيسابوري: **عقلاء المجانين**، ص٢٢٥.

وقالت جارية متعبدة بجبل المقطّم، معاصرة لذي النون المصري (ت٢٤٥هـ/٨٥٩م)[١]:

١. يا ذا الذي أنسَ الفؤادُ بذكـــره أنت الذي ما إن سِـــواه أريد
٢. يا مُنيتي دون الأنام وبُـــغيتي يا مـــن له كـــلّ الأنام عبيـــد
٣. تفنى الليالي والزمانُ بأســـره وهواك غَضٌّ في الفؤاد جديد

وقالت ريحانة[٢]:

يا حبيبَ القلوبِ أنت حبيبـــي لم تزل أنت يا مُناي سُروري

تتبنى المقطعات على مجموعة مرتكزات دلالية محورية، تشكل فضاء مشتركا بينها. يُعنى أول مرتكز فيها بصياغة شكل العلاقة بين طرفي الذات والموضوع، المختلفين في الماهية والوجود، والمتشاكلين عبر مظاهر التعبير اللساني. يتجلى الاختلاف في ما بين ماهية الذات المحبة المخاطِبة، وماهية الذات المحبوبة المخاطَبة التي لا نظير لها؛ فالأولى ذات منفعلة وفقيرة ومحدثة وعابدة، والثانية ذات الحق تعالى الفاعلة والغنية والأزلية والمعبودة، فالذاتان من حيث الماهية والوجود لا شركة بينهما، بل محض اختلاف وتغاير. أما التشاكل فتتجلى مظاهره في أساليب الخطاب وملفوظاته التي ترسلها الذات المحبة إلى الذات المحبوبة، والتي تحيل على مرجعية إنسانية، وكأن المرسِل والمرسَل إليه ذاتان إنسانيتان تتواصلان بما اعتادت عليه الذوات الإنسانية من عادات تخاطبية تصور علاقة المحب بمحبوبه، وفي الأغلب الأعم لا ترد قرائن أو إشارات سياقية في المقطعات، تدل على أن المخاطَب هو الذات العلية، بل إن طرائق التخاطب كلها تنتمي إلى طرفين يبدوان متشاكلين في الجوهر والوجود. ولولا ثقافة المتلقي ومرجعياته حول هذا الموضوع لما انتهى إلى تحديد هوية المخاطَب. وينبني المرتكز الدلالي الثاني على أن وضعية التشاكل بين الذاتين لسانيا سيؤدي حتما إلى النظر إلى البنية اللسانية نفسها على كونها بنية لسانية مجازية؛ لأنها مستعارة من سنن التخاطب الإنساني، مرسِلا ومرسَلا إليه، وهي الآن تُستعمل في وجه غير الوجه الذي وضعت له في الأصل. وقد أفضت هذه الوضعية فيما بعد إلى تطوير البنية اللسانية المجازية إلى بنية لسانية رمزية في أدبيات التصوف بعامة، وأدت إلى نشوء صور رمزية جديدة من نحو صورة المرأة وصورة الخمرة وصورة الطبيعة.

ويتجلى المرتكز الدلالي الثالث في تكرار مجموعة ملفوظات تدور في فلك دلالـــي واحـــد، يمكن اختزاله في كلمة واحدة هي: الغاية. والملفوظات هي: عزيزي، همتـــي، ســـرور الـــسرور،

(١) الحريفيش: الروض الفائق، ص ٢٤٨. ورد البيت الأول لجارية متعبدة معاصرة لذي النون المصري في: اليافعي: روض الرياحين، ص٧٣. وفيه أيضا البيتان الأول والثالث لفتى متعبّد، ص٧٢. ورد البيت الأول بتغيير صدره على النحو الآتي: "يا ذا الذي وعد الرضا لحبيبه ...." منسوبا إلى حيّونة، معاصرة لرابعة العدوية في: النيسابوري: عقـــلاء المجـــانين، ص٢٨٧.

(٢) النيسابوري: عقلاء المجانين، ص٢٨٢.

سروري، حياة النفوس، حبوري، جنتي، نعيمي، أنسي، نور النور، سروري، منيتي، عمادي، أنيسي، عدتي، مرادي، روح الفؤاد، رجائي، مؤنس، زادي، حياتي، أنس الفؤاد، بغيتي، نعيمي، منى القلب، إسعادي، مناي. وكلها ملفوظات تحيل على ذات الله تعالى المخاطَبة (أنت)، فالمخاطَب يمثّل كلّ هذه المعاني بالنظر إلى المخاطِب، وذاته تعالى بكل ما فيها من معان هي الغاية والمراد، وهي بمنزلة المحور الذي تدور في فلكه ذوات المحبين. قال أبو بكر الشبلي (ت٣٣٤هـ/٩٤٥م):" لقيت جارية حبشية فقلت: من أين ؟ قالت: من عند الحبيب. قلت: وإلى أين ؟ قالت: إلى الحبيب. قلت: وماذا تريدين ؟ قالت: الحبيب. فقلت: كم تذكرين الحبيب ؟! قالت: ما يسكن لساني عن ذكره حتى ألقاه"[1]. وما يسترعي الانتباه في بنية هذه الملفوظات أن أغلبها ورد مضافا إلى ياء المتكلم التي تشير إلى نزعة التملّك، وكأن ذوات المحبين ترغب في تملك ذات المحبوب. وهذه الحالة نفسها أشار إليها أبو يزيد البسطامي (ت٢٦١هـ/٨٧٥م) بقوله:" ثواب العارف من ربه هو"[2].

ويكمن المرتكز الدلالي الرابع في مظهر التناص الذي يمكن النظر إليه من موقعين اثنين، يصدر أولهما من واقع حالات الحب التي تعايشها الصوفيات الشاعرات، فهن يعشن حالات متشاكلة، وأحوالا متقاربة، ولكن دون أن تكون متطابقة تطابقا تاما. ويمكن تسمية هذا النوع من التناص بالتناص الواقعي، في مقابل التناص اللساني الذي يظهر جليا في تقارض الملفوظات المتبادل بين المقطعات، وكأن المقطعة الواحدة تعيد صياغة أختها عبر ما هو أقرب إلى استنساخ علاماتها، دون أن يكون ثمة تغاير من ذلك النوع الواضح الذي ينتج الاختلاف والتباين الإبداعيين فيما بينها. ويمكن إرجاع سمة التشابه بين البنى اللسانية إلى تشابه تجارب الحب وأحواله عند النساء الصوفيات.

إن ظاهرتي التداخل والتشابه الكبيرتين بين مقطعات الحب الإلهي عند الشاعرات الصوفيات، لها نظير سابق في تراث الشعر العربي، هو الشعر العذري الذي هيمنت فيه بنيات التشابه على بنيات التخالف، فاختلطت بعض الأشعار ببعضها، وعُزيت إلى غير شاعر عذري. وسيكون من المتوقع لاحقا أن يقترض التصوف أبرز علامات الشعر العذري اقتراضا مباشرا، من نحو أسماء المحبوبات والمحبين وأحوالهم، ويوظفها في منظومته الشعرية توظيفا رمزيا، تتحرر فيه العلامة الرمز من مرجعية الحب الإنساني، لتحتضن مرجعية الحب الإلهي.

لوازم الحب الإلهي:

المراد من اللوازم هو تلك الأحوال النفسية والوجدانية والسلوكية التي تعتري النساء

(١) ابن الخطيب السلماني: روضة التعريف بالحب الشريف، ج٢، ص٦٨٥.

(٢) عرابي، محمد غازي: شرح شطحات البسطامي، ط١، دار المعرفة، دمشق، ١٩٩٧، ص١٤٠.

الصوفيات المحبات، اللواتي تصعّدت أرواحهن في معارج الحب الإلهي. وهي أحوال ملازمة للمحب ما دام يسعى مسعى دؤوبا إلى لقاء المحبوب والفوز برضاه ووصاله، ومن هنا جاءت التسمية باللوازم. وهي علامات على المحبين الصادقين، ولا يسمى المحب محبا إلا بظهورها عليه. وقد صنف الشيخ محيي الدين بن عربي رسالة خاصة بهذا الموضوع عنوانها: "لوازم الحب الإلهي"[١]، ذكر فيها قريبا من ثمان وأربعين لازمة.

وليس من شك في أن النساء الصوفيات حظين بنصيب وافر من هذه اللوازم، بل إن لكل محبٍّ، بصرف النظر عن موضوع حبه، حظًّا منها، فهي دلائل على ظهور الحب في النفوس، تقوى وتتكثّر بقوته، وتضعف وتقلّ بضعفه.

أولا: لازمتا الطاعة والوفاء بالعهد:

إن من لوازم المحب التي لا تنفك عنه أنه يظل مطيعا محبوبه. والمحب لا يكون محبوبا إلا بالقيام بشروط دعواه، والمقصود بالدعوى هنا، ادعاء محبة الله. وطاعة المحبوب في هذا السياق شرط في تصديق الدعوى، وبرهان على صدق المدّعي، وإلا كانت بهتانا من القول وزورا. ويثبت القرآن الكريم هذه اللازمة في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّه﴾[٢]. سئل الجنيد (ت٢٩٨هـ/٩١٠م) عن علامة المحبة فقال:" ألا يستثقل اتباع أوامره واجتناب نواهيه". وقال:" المحبة والمخالفة ضدان"[٣] . أنشدت رابعة العدوية أو الشامية[٤]:

١. تعصي الإله وأنت تُظْهِرُ حبَّه	هـذا لَعَمْري في الفعال بديع
٢. لو كان حبُّك صادقا لأطعتـه	إنّ المحبَّ لمن يحبُّ مطـيع

(١) ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي: **لوازم الحب الإلهي**، تحقيق وتعليق: موفق فوزي الجبر، ط١، دار معد ودار النمير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٨.

(٢) آل عمران، ٣١.

(٣) ابن الخطيب السلماني: **روضة التعريف بالحب الشريف**، ج٢، ص٦٥١.

(٤) السهروردي: **عوارف المعارف**، ص٣٢١. وفيه: أنشدت رابعة. وفي ابن عساكر: **تاريخ مدينة دمشق**، ج٦٩، ص١١٨، لرابعة بنت إسماعيل [الشامية] زوج أحمد بن أبي الحواري. ونُسب البيتان إلى عبد الله بن المبارك (ت١٨١هـ/٧٩٧م) في: الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ج٤، ص٣٤٩. وانظر: **ديوان الإمام عبد الله بن المبارك**، جمع وتحقيق ودراسة: مجاهد مصطفى بهجت، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ١٩٨٧، القسم الثاني: فيما نسب له ولغيره، ص٧٣. والبيتان بلا نسبة في: ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ/١٣٥٠م): **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص٢٢٦. وهما كذلك في: ابن الخطيب السلماني: **روضة التعريف بالحب الشريف**، ج٢، ص٦٥١. وورد البيت الأول بلا نسبة في: الطوسي، أبو نصر السراج (ت٣٧٨هـ/٩٨٨م): **اللمع**، حققه وقدم له وخرج أحاديثه: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، ١٩٦٠، ص ٨٧. ونسب البيتان إلى محمود الوراق (توفي قريبا من ٢٢٥هـ/٨٤٠م)، في: ابن عبد ربه، أحمد بن محمد (ت٣٢٨هـ/٩٤٠م): **العقد الفريد**، تحقيق: محمد سعيد العريان، دار الفكر، مصر، ١٩٤٠، ج٣، ص١٤٩.

وقالت رابعة العدوية[1]:

أطـاع اللهَ قـومٌ فاستراحـوا ولم يتجرَّعوا غُصَصَ المعاصي

والطاعة تكاد تكون وجها من وجوه الوفاء بالعهد، بل هي لازم من لوازمه فمن أحب ربه يلزمه الوفاء بحبه، والالتزام بوده. يقول تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَـانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾[2] والنساء الصوفيات المحبات يحفظن عهد المحبة بينهن وبين ربهن. والطاعة وحفظ العهد كفيلان باستدراج محبة المحبوب. وإذا أحب الله تعالى عبدا قربه إليه، وأفرغ في قلبه الأنس به، وصرف عنه الاشتغال بغيره، وحبب إليه الاشتغال بذكره. وكل هذا يدعو الصوفيات المحبات إلى رعاية العهود والاستغراق في الطاعات حفظا للمحبة.

تقول تحفة[3]:

١. وحَقِّك لا نقضتُ الدَّهرَ عهـدا ولا كدَّرت بعـد الصَّفوِ وُدَّا

٢. ملأتَ جوانحي والقلبَ وجْـدا فكيف ألـذُّ أو أسلو وأهـدا

٣. فيـا من ليس لي مولى سِـواه تُراك تركتني في الناس عبدا

وتحفة هذه جارية كانت تباع وتشترى، اشتراها أحد السادة، وطلب إليها يومـا أن تـضرب على العود وتغني، فامتثلت لأمره، وأنشدت هذه الأبيات، لكنها لم تلبث أن أجهـشت بالبكـاء، ثـم كسرت العود، وامتنعت عن الطعام والشراب والنوم، فاتهمهـا سـيدها بـالجنون، وأرسـلها إلـى البيمارستان حيث حبست وقيدت[4]. تشير الأبيات إلى أن تحفة تدرك أنها تعبر عتبة مـن عتبـات امتحان المحبوب لمحبه، فلم توجه خطابها لأحد ممن كان سببا في محنتها، بل سـارعت ووجهـت مناجاتها إلى محبوبها تعالى في خطاب مباشر لتعلن أنها ستظل وفية لعهد الحب، وكيـف لا وقـد ذاقت طعم وده والوجد به تعالى!؟ إن ما يهم في هذا الخطاب هو أن تحفة تبدو فيه مـستغرقة فـي شهود الفعل الإلهي، فانية عن شهود السبب الذي هو الفعل الإنساني؛ لذلك تتساءل تساؤل الخـائف من أن يكون الحق تعالى قد تخلى عنها، وتركها مستعبدة لغيره، وهي التـي لا ترضـى أن تكـون عبوديتها إلا لمحبوبها تعالى.

(١) الشريشي: شرح مقامات الحريري، ج٢، ص٣٤٧.

(٢) النحل، ٩١.

(٣) اليافعي: روض الرياحين، ص١٤٩. الحريفيش: الروض الفائق، ص٤٦٤. الجامي: نفحـات الأنـس، ج٢، ص٨٢٨-٨٢٩.

(٤) الجامي: نفحات الأنس،ج٢، ص٨٢٧-٨٣١.

ثانيا: لوازم الخوف والرجاء والخشية:

هذه اللوازم من الأحوال[١] المرافقة للصوفيات المحبات ما دمن يتقلبن في الحياة الدنيا التي هي محل الامتحان والابتلاء والمكر. ومعرفتهن بالله تعالى تعطيهن الحذر من كل ما يمكن أن يوقع الحجاب بينهن وبين محبوبهن. قال تعالى: ﴿أُولَـئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُوراً﴾[٢]؛ لذلك تراهن يتقلبن في أحوال الخوف أو الخشية أو الرجاء، بحسب وارد الحال والوقت. وكلما زادت معرفتهن بالله تعالى، زادت خشيتهن منه، مصداقا لقوله تعالى:" ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[٣] وقد يُسَلَّط عليهن حال الخوف من النار، وأكثر ما يكون هذا في البدايات. قال ذو النون:" لا يُسقى المحبُ كأس المحبة إلا من بعد أن ينضح الخوف قلبه"[٤]. ولا يعني هذا أن حال الخوف مقرون بالبدايات فحسب، إنما يظل ملازما للمحبين والمحبات ما داموا في هذه الحياة الدنيا، لكنهم يرقون برقيهم في المقامات من حال الخوف إلى حال القبض، ومن حال الرجاء إلى حال البسط. وللسهروردي البغدادي تحليل نفسي عميق لأحوال الخوف والرجاء، والقبض والبسط باعتبار المراتب. فهو يرى أن الخوف والرجاء من أحوال المحبة العامة؛ لأن صاحب المحبة العامة لا يزال تحت تأثير النفس الأمارة، وكلٌ ما يصدر عنها من أحوال شعورية تشبه حالي القبض والبسط، فهي على غير المعنى المراد منهما، وتندرج في حالي الخوف والرجاء، فإذا ما ترقى صاحب المحبة العامة، إلى أوائل المحبة الخاصة، انتقلت معه نفسُه من كونها أمارة لتصبح لوامة، وبذلك يغدو لديه حضور قلبي مؤثّر، فتقابل النفسُ اللوامة القلبَ تقابلا صراعيا، فإذا ظهرت صفة النفس وغلبت أعطت القبض، وإذا ظهرت صفة القلب وغلبت أعطت البسط، وهكذا دواليك ما دام السالك تحت حكمي النفس اللوامة والقلب. فإذا رُقّي في أحواله وخرج عن حكم الحالين فلا بسط حينئذ ولا قبض. وهذا الأمر الأخير لا يكون إلا بتجاوز النفس لكونها حجابا ظلمانيا، وكذلك بتجاوز القلب لكونه حجابا نورانيا، وهو المقصود بالخروج عن حكم الحالين، ويتم ذلك بالتحقق في حالي الفناء والبقاء، فإذا رجع من الفناء والبقاء إلى الوجود، عاد إلى القبض والبسط.[٥] وغالبا ما يُقرن حال الخوف مع حال الرجاء كي لا يقع المحب في وهدة اليأس والقنوط من الرحمة الإلهية.

---

(١) الحال هو:" ما يرد على القلب بمحض الموهبة من غير تعمل واجتلاب، كحزن أو خوف أو بسط أو قبض أو ذوق...". انظر: الكاشاني، عبد الرزاق (ت٧٣٦هـ/١٣٣٥م): **معجم اصطلاحات الصوفية**، تحقيق وتقديم وتعليق: عبد العال شاهين، ط١، دار المنار، القاهرة، ١٩٩٢، ص٨١.

(٢) **الإسراء**، ٥٧.

(٣) **فاطر**، ٢٨.

(٤) السهروردي: **عوارف المعارف**، ص٣١٥.

(٥) **المصدر السابق**، ص٣٢٧-٣٢٨. وانظر: ابن الخطيب السلماني: **روضة التعريف بالحب الشريف**، ج٢، ص٦٦١.

قالت رابعة الشامية[1]:

١. وزادي قليلٌ ما أراه مُبَلِّغي ألللزّاد أبكي، أم لطول مسافتي ؟!
٢. أتحرقني بالنار يا غاية المنى فأين رجائي فيك، أين مخافتي؟!

وقالت ريحانة[2]:

١. بوجهك لا تعذّبني فإنّي أؤمِّل أن أفوزَ بخير دار
٢. مُنَجّدةٌ مزخرفة العلالي بها المأوى ونِعْمَ هي القرار
٣. وأنت مجاورُ الأبرار فيها ولولا أنت ما طاب المزار

وقالت[3]:

١. ويْلي لذنبي في كتابي ويلي ويلي إذا نودي باسمي ويلي
٢. ويلي إذا قيل خذوها ويلي ويلي إلى النار مصيري ويلي

وقالت تحفة[4]:

١. أجبت لمّا دُعيتُ طَوْعا ملبِّيا للذي دعاني
٢. وخِفْتُ ممّا جَنَيْتُ قِدْمًا فوقّع الحِبُّ بالأمان

وقالت جارية[5](مجهولة):

١. إلهي لا تعذِّبني فإني مُقِرّ بالذي قد كان منّي
٢. فكم من زلّة لي في الخطايا غفرتَ وأنت ذو فضل ومَنِّ
٣. يظن الناسُ بي خيراً وإنّي لشرُّ الناس إن لم تعفُ عنّي
٤. وما لي حيلةٌ إلا رجائي لعفوك إن عفوتَ وحُسْنُ ظنّي

وقالت جارية معاصرة لذي النون (ت٢٤٥هـ/٨٥٩م)[6]:

لستُ أبكي فِراقَ عيني لعيني إنّما خشيتي لأن لا أراكا

---

(١) ابن الجوزي: **صفة الصفوة**، ج٤، ص٢١٢ - ٢١٣. اليافعي: روض الرياحين، ص١٩١. الجامي: **نفحات الأنس**، ج٢، ص٨١٩.

(٢) النيسابوري: **عقلاء المجانين**، ص٢٨١. ورد البيتان الأول والثالث في: ابن الجوزي: **صفة الصفوة**، ج٤، ص٣٥. في البيت الأول إقواء.

(٣) النيسابوري: **عقلاء المجانين**، ص٢٨٤.

(٤) اليافعي: روض الرياحين، ص١٤٩. الجامي: **نفحات الأنس**، ج٢، ص٨٢٩. والبيتان المذكوران من مقطعة من أربعة أبيات.

(٥) اليافعي: روض الرياحين، ص١٤٤.

(٦) ابن عربي: **الكوكب الدري**، ص٢٧١.

تبدي المقطعات قدرا لا بأس به من التوازن بين حالي الخوف والرجاء عند الشواعر المحبات، باستثناء بيتي ريحانة اللذين غلب على خطابها حال الخوف عبر تكرار "ويلي" التي أحاطت بمطالع الأشطار وخواتيمها. وهذا التكرار في بنيته ودلالته يشير بوضوح إلى استغراق حال الخوف ريحانة المحبة استغراقا كليا أنساها ذكر قسيمه الآخر الذي هو حال الرجاء، ويأتي هذا من باب غلبة الخوف على الرجاء، على أن الأصل أن يكون بينهما توازن؛ ذلك" أن الرجاء أحد جناحي قلب المؤمن، والخوف ثانيهما. بهما يطير عوامهم إلى الجنات، وخواصهم إلى القربات ... ثم يتبدل اسم الخوف والرجاء، [فالرجاء] انعكاس ضياء أنوار الجمال على مرآة القلب، والخوف انعكاس ضياء أنوار الجلال على مرآة القلب"[١]. كما أن هيمنة دوال الخوف وما في حيّزها، كالذنوب والعقاب والنار وقلة الزاد، على المقطعات، إلى جانب دوال الرجاء الأقل هيمنة، يفضي إلى تشكّل فضاء شعري دال، يشير إشارة واضحة إلى أن المقطعات تحيل على مرحلة من مراحل الحب عند هؤلاء النساء الشواعر، ألا وهي المحبة العامة التي من علاماتها ظهور أحوال الخوف والرجاء دون غيرهما. ولعل ذلك يعود إلى أن الصوفيات المحبات في مثل هذه المرحلة، التي هي مرحلة بدايات، لا يعلمن إن كانت محبتهن لله تعالى مقبولة أو مردودة؛ لذلك تتأرجح نفوسهن بين هذين الحالين، إلى أن يوقّع الحبُّ بالأمان والقبول، كما في قول تحفة الآنف:

وخفتُ ممَّا جنَيْت قِدْمًا فوقَّـع الحبُّ بالأمـــان

وعندئذ تتحول أحوال الخوف والرجاء إلى أحوال أخرى تناسب مرحلة المَحَبَّة الخاصة، كأحوال البسط والقبض، والهيبة والأنس والخشية. وحال الخشية الأخير، يرد في البيت الأخير، وهو حال متقدم على حال الخوف، وهو خاص بالعارفات المقربات، وتدخل صاحبته في حيز المحبة الخاصة. فمقام خواص المؤمنين الخشية، وهم العلماء كما قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾[٢] وهذا النوع من الخوف الذي يسمى خشية ينشأ من القرب والمحبة[٣]. وقد روى ذو النون عن هذه الجارية المُحِبّة قولها:" أي والله، سقاني الجبار طول ليلتي بكأس محبته، فبتّ مسرورة، وأصبحت من حبه مخمورة. ثم أقْبَلَتْ على البكاء والشهيق"[٤]. وذكر البيت.

إن الفضاء الدلالي المشترك بين الأبيات والمقطعات يمكن تعيينه في مرجعياته النصية

(١) الرازي، أبو بكر عبد الله بن شاهاور (ت٦٥٤هـ/١٢٥٦م): كتاب منازات السائرين ومقامات الطائرين، تحقيق وتقديم، سعيد عبد الفتاح، ط١، دار سعاد الصباح، الكويت، القاهرة، ١٩٩٣، ص٣٨٣.

(٢) فاطر، ٢٨.

(٣) الرازي: كتاب منازات السائرين، ص٣٨١.

(٤) ابن عربي: الكوكب الدري، ص ٢٧١.

الواردة في القرآن الكريم على كونها مرجعيات لسانية مشتركة، يتأسس عليها فعل النساء المتعبدات، وسلوكهن تجاه الله تعالى المعبود المحبوب، بمعنى أنهن يحوّلن الخطاب القرآني إلى فعل وسلوك، ويعشن أحوال التعبد والحب والخوف والرجاء والخشية، ثم يتمُّ عملية تحويل الفعل المعيش، والأحوال الذوقية إلى خطاب لساني شعرا، وكأنهن يُعِدْنَ إنتاج الخطاب القرآني في الخطاب الشعري عبر وساطة الذات الإنسانية المتعبدة بالخطاب القرآني.

ثالثا: لوازم البعد والذل والصبر:

وهي لوازم تعرض للصوفيات المحبات في أثناء عروجهن في منازل المحبة ومقاماتها. ويكاد يرتبط بعضها ببعض بوشائج سببية؛ فالبعد يورث القلق والذل، وهما يورثان الصبر والسكون تحت مجاري الأقدار انتظارا للفرج. ولا يكون البعد وما يورثه إلا بَعْدَ حصول المحبة والقرب والأنس بالله تعالى. قالت امرأة في الطواف[1]:

١. رأيت الهوى حُلْوًا إذا اجتمع الوصل ومرًّا على الهجران لا بل هو القتل
٢. ومَنْ لم يذق للهجر طعمًا فإنّه إذا ذاق طعم الهجر لم يدْرِ ما الوصل

والبعد والقرب حالان ضدان، ولا يعرف الواحد منهما إلا بالآخر. وقد عبَّرت المرأة عنهما بالهجر والوصل. وقد يُعبّر عنهما بالاتصال والانفصال. وهما ليسا من قبيل اتصال الذوات بعضها ببعض أو انفصالها، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. قال النِّفَّري (ت٣٥٤هـ/٩٦٥م):" وقال لي: القرب الذي تعرفه مسافة، البعد الذي تعرفه مسافة، وأنا القريب البعيد بلا مسافة"[2]. وقد يحصل البعد للعبد امتحانا وابتلاء، وقد يحصل نتيجة لقيامه على المخالفة؛ لأن المخالفة " من أحكام ما به الافتراق، والطاعة من أحكام ما به الاجتماع. والبعد افتراق، والقرب اجتماع"[3] والمخالفة هنا ليست من باب مخالفات العامة، إنما هي من مخالفات أهل الخصوصية مع الله تعالى، كأن يلتفتن إلى غيره في لحظة غفلة." والله سبحانه يغار أشد الغيرة على عبده أن يلتفت إلى سواه. فإذا أذاقه حلاوة محبته، ولذة الشوق إليه، وأُنس معرفته، ثم ساكَنَ غيرَه؛ باعَدَه من قربه، وقطعه من وصله،

(١) ابن قدامة المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد (ت٦٢٠هـ/١٢٢٣م): **كتاب المتحابين في الله**، تحقيق: خير الله الشريف، ط١، دار الطباع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩١، ص٩٤.

(٢) النفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن، (ت٣٥٤هـ/٩٦٥م): **كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات**، تحقيق: آرثر يوحنا أربري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت، ص٣.

(٣) الكاشاني، عبد الرزاق، (ت٧٣٦هـ/١٣٣٥م): **رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال**، تحقيق وتقديم، سعيد عبد الفتاح، ط١، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٩٩٥، ص٨٨.

وأوحش سرّه، وشتّت قلبَه، ونغّص عيشه، وألبسه رداء الذل والصغار والهوان"[١]، " ولا مصيبة أشد على العارف من الحجاب ولو طرفة عين، وأعظم عقوبة على العبد من الله، البعد والحجاب"[٢]. وليس للمُحبّات الصوفيات في مثل هذه الأحوال إلا معاناة الصبر، والتذلل للمحبوب، وطرد كل ما سواه من القلوب. وقد ذاق أغلبهن مرارة الهجر، وذل البعد، وأفصحت ألسنتهن عن مغالبة هذه الأحوال. ومن ذلك قول تحفة[٣]:

كم تُرى يصبر المُحِبُّ على البُعْـ ... ـدِ وكم يلبَثُ الهوى في الصدور

وفي قولها[٤]:

١. قد تهتّكْتُ بحبكْ ... كيف لي منك بقربكْ

٢. فترفّق بفؤادٍ ... يشتكي شدّة بُعْدِكْ

وفي قول جارية سوداء[٥]:

لك علمٌ بما يجِنُّ فؤادي ... فارحم اليومَ ذلّتي وانفرادي

رابعا: لوازم الشوق السقم والهيام والكتمان البكاء والسهر:

لا تفتأ المحبات الصوفيات يعانين من هذه اللوازم، ما دمن ارتضين لأنفسهن محبة الله تعالى. وللحب سطوة وغلبة عندما يستوطن القلوب، وليس يلتذُّ المحب بشيء التذاذه بذكر المحبوب، أو بما يذكره به، فإذا استُهلك المحب في محبوبه، ولم يعد في قلبه غير سواه، صار الحب في حقه غراما. والغرام من الملازمة " لما لازم الحبُّ قلوب المحبين، والشوق قلوب المشتاقين، والأرق نفوس الأرقين. وكلُّ صفة للحب موصوفُها منه سُمّي صاحب هذه المُلازمات كلها غراما، وسميت صفته غراما، فهو اسم يعمّ جميع ما يلزم المحبين من صفات الحب، وليس للحب صفة أعظم إحاطة من الغرام، وله في الحب سلطان عظيم، فيه النحول والهيمان، والدموع والغليل والأنين والسقام وجميع الآلام، ويجتمع مع ذلك الفراق، وهو الغيبة عن مشاهدة المحبوب"[٦]. قالت تحفة[٧]:

---

(١) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت٧٥١هـ/١٣٥٠م): **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤، ج٣، ص٣٠٧.

(٢) الرفاعي، أحمد (ت٥٧٨هـ/١١٨٢م): **حالة أهل الحقيقة مع الله**، حققه وعلق عليه: عبد الغني نكه مي، ط١، ١٤٠٨هـ، ص ١٧٧.

(٣) الحريفيش: **الروض الفائق**، ص٤٦٦. والبيت المذكور هو الثالث من مقطعة من ثلاثة أبيات.

(٤) نفسه، ص٤٦٦. والبيتان المذكوران هما الأول والثاني من مقطعة من أربعة أبيات.

(٥) ابن الجوزي: **صفة الصفوة**، ج٤، ص٢١٧.

(٦) الغراب، محمود محمود: **الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ محيي الدين ابن العربي**، ط٢، مطبعة نضر، دمشق، ١٩٩٢، ص٨٩-٩٠.

(٧) ابن عربي: **الكوكب الدريّ**، ص٢٧٠. اليافعي: **روض الرياحين**، ص١٥١. وفي ص٣٨٠ منه، ورد البيتان الأول والرابع برواية مختلفة لجارية معاصرة لذي النون. والأبيات لتحفة في: الجامي: **نفحات الأنس**، ج٢، ص٨٣٠. وفي ج٢، ص٨٣٦ منه، البيتان الأول والرابع منسوبان إلى جارية معاصرة لذي النون باختلاف طفيف.

١. محبُّ الله في الدنيا عليلٌ تطاول سُقْمُهُ فدواه داه
٢. سقاهُ من محبَّته بكأس فأرواه المهيمنُ إذ سقاه
٣. فهام بحبِّه وسما إليه فليس يريد محبوبا سواه
٤. كذاك من ادَّعى لله حبًّا يهيم بحبِّه حتى يراه

وقالت جارية في الطواف معاصرة للجنيد (ت٢٩٨هـ/٩١٠م)[١]:

١. لولا التُقى لم ترَني أهجرُ طِيبَ الوسن
٢. إنَّ التُقى شرَّدني كما ترى عن وطني
٣. أفِرُّ منْ وجْدي به فحبُّه هيَّمني

وقالت امرأة معاصرة لذي النون (ت٢٤٥هـ/٨٥٩م)[٢]:

١. أنت تدري ياحبيبي مَنْ حبيبي أنت تدري
٢. ونحولُ الجسم والدمـ ـعُ يبوحان بسرِّي
٣. ياعزيزي قد كتمْتُ الـ ـحبَّ حتى ضاق صدري

وقالت جارية (مجهولة)[٣]:

١. وذي قلق لا يعرف الصَّبر والعزا له مقلةٌ عَبْرى أضرّ بها البُكا
٢. وجسم نحيل من شجى لوعة الهوى فمن ذا يداوي المُستهام من الضَّنا
٣. ولا سيَّما والحبُّ صعبٌ مرامُه إذا عَطَفَتْ منه العواطفُ بالقنا

تكاد مقطعة تحفة تختصر مرتكزين دلاليين رئيسين في سياق الحديث عن لوازم الحب الإلهي، يمكن تمثيلهما في ثنائية ضدية هي ثنائية الاتصال والانفصال، ويمكن لهذه الثنائية أن تستوعب كل لوازم الحب الإلهي، فالطرف الأول من الثنائية يستبطن دوال من مثل القرب والأنس واللطف والودّ والبسط والرحمة والسكر والفناء، وهي دوال صادرة عن تجلي صفات الجمال على قلوب المحبات المشوقات. وتوصف لذاذة هذه التجليات _ بلغة الحب _ بشراب الحب الإلهي، كما

(١) ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي: محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر، دار صادر، بيروت، د.ت، ج١، ص٢٥٥. اليافعي: نشر المحاسن الغالية، ص١٨٨، وروض الرياحين، ص٨٣. الحريفيش: الروض الفائق، ص٢٤٩-٢٥٠.

(٢) ابن عربي: الكوكب الدري، ص١٩٧، والفتوحات المكية، ج٢، ص٣٤٩. اليافعي: روض الرياحين، ص٣٨٠. الجامي: نفحات الأنس، ج٢، ص٨٣٥. وقد وردت اختلافات طفيفة في رواياتها.

(٣) اليافعي: روض الرياحين، ص١٠٠.

في قول تحفة في البيت الثاني من مقطعتها الذي يمثل حالة الاتصال. وعلى الضد من ذلك الانفصال الذي يستضمر دوال من مثل البعد والشوق والبكاء والهيام والسقام والكتمان والسهر، كما في قولها في البيت الأول والثالث والرابع. وكذلك سائر الأبيات في المقطعات الأخر، فهي _ أيضا _ تشخّص حالة الانفصال التي تعني وقوع الحجاب بين المحب ومحبوبه، والانقطاع عن شهود تجلياته الجمالية. ويدخل في هذا الحيز، كل ما ذكر من لوازم سابقة.

خامسا: لوازم القرب والوصال والأنس والسكر:

ومثل هذه الآثار واللوازم تنشأ عن تجليات الحق تعالى للمحبات المشوقات، فيتجلى عليهن بالقرب والتأنيس، ويُشهدهن لمحة من جماله يُرغّبهن في مزيد اشتياق إليه واستهلاك فيه. وهي من لوازم الاتصال. والاتصال هنا ليس من قبيل اتصال ذات بذات كما تقدم، ولكنها " مكاشفات القلوب، ومشاهدات الأسرار، وأن يرى السالك اتصال المدد والجود من غير انقطاع حتى يبقى الموجود باقيا بالله، وأن لا يشهد العبدُ غيرَ خالقه"(١)." وأدنى الوصال مشاهدةُ العَبْدِ ربَّه بعين القلب، فإذا رفع الحجاب عن قلب السالك، وتجلى له، يقال إن السالك الآن واصل"(٢).

قالت تحفة.(٣): معشرَ الناس ما جُنِنْتُ ولكن ... أنا سكرانةٌ وقلبيَ صاحي

وقالت أيضا(٤): ألبَسْتَني ثوب وَصْلٍ طاب ملبسُه ... فأنت مَوْلى الورى حقًّا ومولاي

وقالت(٥): أنت لي خيرُ أنيس ... يا منى سُؤْلي وذخري

وقالت(٦): ١. يا من يرى وحْشَتي فآنسني ... بالقرب من وصْله فأنعشني

٢. حسبي من الكون مَنْ شُغِفْتُ به ... أصْحَبُه مؤنسا ويصحبني

وقالت(٧): قرّبني منه بَعْدَ بُعد ... وخصّني منه واصطفاني

---

(١) الحفني، عبد المنعم: معجم مصطلحات الصوفية، ط٢، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٧، ص١٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢٦٧.

(٣) اليافعي: روض الرياحين، ص١٤٨، والبيت هو الأول من مقطعة من خمسة أبيات. وقد أورد اليافعي من المقطعة نفسها بيتين هما الأول والثالث. انظرهما في ص٣٥٣. الجامي: نفحات الأنس، ج٢، ص٨٢٧-٨٢٨.الحريفيش: الروض الفائق، ص٤٦٣. وفيه الأبيات الأربعة الأولى من المقطعة.

(٤) اليافعي: روض الرياحين، ص ١٤٨، والبيت المذكور هو الأول من مقطعة من ستة أبيات. وكذلك في: نشر المحاسن الغالية، ص٢٠٧.

(٥) الحريفيش: الروض الفائق، ص ٤٦٥. والبيت المذكور هو الخامس من مقطعة من سبعة أبيات.

(٦) المصدر السابق، ص ٤٦٣. والبيتان المذكوران هما البيت الأول والخامس من مقطعة من ستة أبيات.

(٧) اليافعي: روض الرياحين، ص١٤٩. الحريفيش: الروض الفائق، ص٤٦٤. الجامي: نفحات الأنس، ج٢، ص٨٢٩. والبيت المذكور هو الثاني من مقطعة من أربعة أبيات.

وقالت:[1] سقاه مـن محبَّتـه بكـأس فأرواه المهيـمن إذ سقـاه

وقالت جارية معاصر لذي النون (ت٢٤٥هـ/٨٥٩م)[2]:

لم أذُقْ طِيبَ طَعْمِ وَصلِك حتى زال عنـِّي محبَّتي للأنـامِ

إن الدوال المهيمنة على مجموع الأبيات تحيل على فضاء دلالي واحد، يَظهر فـي سـياق اتصال النساء المحبات بموضوع محبتهن، الذي هو الحق تعالى، اتصال شهود ومعرفة لا اتـصال ذوات. وهي دوال تكشف عن ذوق المحبات لنعيم القرب والوصال ذوقا لا تحيط به صفة الكلام إلا على سبيل موازاته بصفة الكلام الإنساني من باب الاستعارة التمثيلية. وليس استدخالُ الدوال الآتية: سكرانة، ثوب وصل، خير أنيس، آنسني، القرب، وصله، أنعـشني، مـؤنس، يـصحبني، قربنـي، خصني، اصطفاني، سقاه، محبته، كأس، أرواه ...إلا من باب قياس الغائب على الـشاهد. وليـست ترمي الدوالُ هنا إلا إلى صنع خطاب لساني قائم على استعارات تمثيلية، أو إن شئت قلت رمزيـة، من شأنها أن تمثل خطابا وسيطا ينفتح على عالمين اثنين، هما عالم الشهادة، وعالم الغيب. ويتأسس على هذين العالمين مستويات تلقي هذا الخطاب المُثَلَّث الدلالة. فثمة مستوى من التلقي يقـف علـى ظاهر الخطاب ودواله، ويحيلهما على عالم الشهادة. فدالّة "سكرانة" ، مثلا، في قول الجارية، تحيـل _ في هذا المستوى من التلقي _ على سكر الخمرة المادية، وما تثيره من نـشوة وتلـذذ وتهتـك واهتزاز. وليس من المستغرب أن يُتمثّل بالبيت في سياق شرب الخمرة المادية. وثمة مستوى ثـان من التلقي، لا يوقفُ فيه على مستوى التلقي السابق فحسب، إنما يتجاوزه إلى تمثّل سكر مـن نـوع آخر يشبه السكر المادي، لكنه يختلف عنه في النوع، وبذلك تتحول دالة "سكرانة" من دالـة تحيـل على مرجعية مادية تنتمي إلى عالم الشهادة، على دالة تحيل إلى مرجعية روحية تنتمي إلـى عـالم الغيب، ويتم ذلك عبر التشابه والتوازي، وقياس الغائب على الشاهد؛ أي قياس السكر الروحي علـى السكر المادي؛ وعليه يمكن أن يُقال إن وظيفة المستوى الأول من التلقي ههنا تكون بمنزلة الوسـيط الذي يسمح بوعي المستوى الثاني وإدراكه. وثمة مستوى تلق ثالث خاص بأصـحاب التجربـة؛ أي بالصوفيات أنفسهن ومن كان على شاكلتهن. وهؤلاء يدركون من دالة "سكرانة" ذاك المعنى الـذي يحيل إحالة مباشرة على مرجعية روحية غيبية، تشكّلَ الوعي بها سلفا عبر التجربـة والـذوق؛ أي عبر انكشاف مجلىً من مجالي الجمال الإلهي للذات العابدة، وانغماسها فيه. ومـن هـذا المـستوى قولهم في معنى السكر إنه:" غيبة بوارد قوي، وهو يتضمن علم الأحوال، وهـو يعطـي الطـرب والاستلذاذ المفرط. وإفراطٌ يعطي هتك الأسرار. والغيبةُ فيه إنما تكون عن كل مـا ينـافي الفـرح

(١) ابن عربي: الكوكب الدري، ص٢٧٠. وانظر المقطعة كاملة وتخريج أبياتها في ص٣٤١ من هذه الدراسة.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٦. الفتوحات المكية، ج٢، ص٣٤٩.

والسرور..."[١]، وهو" دَهَش يلحق سرَّ المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة؛ لأن روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل لمّا انجذبت إلى جمال المحبوب، بَعُدَ شعاع العقل عن النفس، وذُهِلَ الحسُّ عن المحسوس، وألَمَّ بالباطن مرحٌ ونشاط وهزة وانبساط لتباعده عن عالم التفرقة، وأصاب السرَّ دهشٌ وولهٌ وهيجان لتحيّر نظره في شهود جمال الحق. وتسمى هذه الحالة سُكْرا ..."[٢]. وقد انطوت معاجم المصطلحات الصوفية على وصف مثل هذه المعاني الذوقية الخاصة، في محاولة لتشكيل أفق تلقٍ يسمح بتقريب المسافة بين الخطاب الصوفي ومتلقيه من غير الصوفية. وعلى هذا النحو يُمْكِنُ النظر إلى سائر لوازم الحب الإلهي عند الشاعرات الصوفيات، اتصالا وانفصالا.

إن التأمل في لوازم الحب الإلهي الواردة في شعر النساء الصوفيات، فضلا عن مصطلح " الحب الإلهي" نفسه، ينتهي إلى استخلاص نتيجة مفادها أن هذه اللوازم كانت تمهد لتأسيس أفق لغوي خاص، وذي مرجعية متعالية، وفي الآن نفسه محايثة للواقع المادي؛ أي إنه أفق يحاول أن يلغي التضاد بين الروحي والمادي، فينظر إلى المادي على كونه مثالا رمزيا للروحي، وعلى كونه حتمية معرفية لا يمكن تجاوزها إذا ما أُريدَ إدراكُ المعنى الروحي. وقد انتهى الأمر بالحب الإلهي ولوازمه في مرحلة نضج القصيدة الصوفية واستقرار تقاليدها الفنية، أن استدعى أشدّ الرموز كثافة وأكثرها التصاقا بالواقع المادي، من مثل الخمرة، والمرأة، والطبيعة؛ ليعبّر بها عن أكثر المعاني لطافة وروحانية وأكثرها تعاليا. وفضلا عن ذلك، فقد صاغ الحبُّ الإلهي ولوازمه أهمَّ الأسس المعرفية الصوفية التي تمثلت في تأسيس حقل دلالي يضم إليه مفرداتهما، ثم أفضى في ما بعد إلى تكوين معجمية صوفية ذات حقول دلالية مختلفة.

(١) الكاشاني: رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، ص٧٩.

(٢) الحفني: معجم المصطلحات الصوفية، ص١٣١ - ١٣٢.